بحوث ودراسات

التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي

الحاج دواق*

ملخص

تميّز إسماعيل الفاورقي بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، نتيجة استيعابه للمعرفة والثقافات الروحية التي رسختها الأديان في العالم، واستيعابه للفلسفات الغربية المعاصرة. وتوصل إلى أن التوحيد الذي يقدمه الإسلام هو جوهر التجربة الدينية، وقد تجاوز الفاروقي المعنى المتوارث للتوحيد؛ إلى الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، وتجلياتها في الوجود، والمعرفة، والقيم، وأنظمة الحياة.

الكلمات المفتاحية: إسماعيل الفاروقي، المرجعية المتجاوزة، التعالي، المدرسة التوحيدية، العلم، العقل.

Abstract

Tawhid as a Worldview, and the Epistemology of Building Transcendent Awareness in the Thought of Ismail Raji al-Faruqi

Ismail al-Faruqi was known by possessing the tools of vision and *Ijtihad*, and the methods of understanding, analysis, and interpretation. He has accomplished this status as a result of comprehending spiritual knowledge and cultures instilled by religions throughout the world, and through his comprehension of contemporary Western philosophies. Al-Faruqi concluded that *Tawhid*, as presented by Islam, is the essence of religious experience. He transcended the inherited meaning of *Tawhid* to reach the civilizational aspect of the Tawhidic worldview and its manifestations in existence, knowledge, values, and systems of life.

Keywords: Ismail al-Faruqi, Transcendent Frame of Reference, Transcendence (*Ta'aali*), Tawhidic School of Thought, Knowledge, Reason.

---

* دكتوراه في الفلسفة من جامعة قسنطينة/ الجزائر، مدرس علم الكلام الإسلامي وفلسفته، والفكر العربي المعاصر، في قسم الفلسفة في جامعة باتنة/ الجزائر. البريد الإلكتروني: elhadj_1971@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٠م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١١/١م.

مقدمة:

تكرست مظاهر حضور الهيمنة الغربية في الواقع العربي الإسلامي، بأشكال مركبة، ومتتالية التأثير والفاعلية، بدأت عند استيلاء الغرب على الأرض، وانتهت بالرغبة في امتلاك العقول وأسر النفوس، ودفعها للحركة وفق نمط الغرب في الفهم وأسلوبه في السلوك والتصرف، حتى أضحى راغباً في التمكن منه بإطلاق، وجعله تابعاً باستمرار. وقاد ذلك إلى حال من المديونية الحضارية والتبعية الفكرية، بل والإدراكية كما نعتها عبد الوهاب المسيري.[١] فامتد بمرجعيته ومنظوماته المؤطرة للحياة ككل، في مضمارات المعرفة والمنهج، والتربية والتعليم، والاقتصاد والسياسة. فشرع في منح معرفة متوافقة مع نظرياته وتحليلاته، ويُخَرِّج إطارات[٢] فكرية متوافقة مع منظوره للعالم والتاريخ والحياة، بل ولله سبحانه. فتراكم التأثير وتعقّد، بالغاً ببعض أبناء الأمة إلى التنكر لتراثهم والدعوة إلى القطيعة المنهجية المطلقة معه، وفي أخف الأحوال القطع النسبي مع جلّ ميادينه وقطاعاته المعرفية، والانكباب على دراسة معارف الغرب بوصفها الحق والمطلق، والمتصفة بالموضوعية والعلمية والدقة.

نظر الإنسان العربي المسلم بهذه المرجعية إلى ذاته وإلى الآخر، فتكونت تفسيرات جديدة وغير مألوفة، لكنها تابعة، غير متوافقة مع واقع الأمة، ولا مع طموح أسلاف رجالاتها، الذين أسسوا لوعيها ومفهومها الخاص؛ أعني المؤسسين الأوائل للرؤية والتجربة المنسجمة مع المنظور المركب، المستمد من الإسلام بوصفه مرجعية مركزية. وأخذ الإنسان العربي المسلم فلسفته ونظمه التنظيرية والتدبيرية، وشرع يسلك على منوالها في تناول مشكلات مجتمعه وزمانه، ظناً منه أنه بذلك سيحقق المدنية التي حققها الغرب، ويختصر قرون التاريخ، ليتمكن من مماهات الغرب، والتشبه بطرائقه في نسج الحياة وترتيب تفاصيلها، بعد أن انتظمت كلياتها رؤيوياً تحت تأثير الفلسفات المختلفة، المألوفة والمعتادة، بل والغريبة أيضاً، بدءاً من عقلانيات القرن السادس عشر، مروراً بتجريبية

---

[١] المسيري. عبد الوهاب. **الثقافة والمنهج**، حوارات: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٦٨.

[٢] مصطلح إطارات أو أطر جمع إطار، وهي ترجمة للكلمة الفرنسية cadre، وتعنى الطاقم؛ أي الفرد أو مجموعة الأفراد المسؤولين، أو المؤهلين للقيام بعمل معين، وتستخدم أحياناً معربة بلفظ كادر وجمعها كوادر، مثال "الإطارات الطبية" أو "الكوادر الطبية."

الحِسِّيين، فمثالية المثاليين، إلى مادية القرن التاسع عشر، وتم التراوح بين الليبرالية مدارسها كافة بكل تناقضاتها، إلى الماركسية من صورها البدائية إلى أشكالها الثورية الأكثر تطرفاً وانعتاقاً من القيم جميعاً، إلى مدارس الوجوديين وتقليعات ما بعد الحداثة.

وكانت الضريبة من ذلك كله انفصال المسلم عن ماضي أُمَّته بتنويعاته، والاتصال بحاضر الغرب بغرابته؛ بعيداً عن التناول الاستيعابي المتأسس على طموح التجاوز والتخطي. وانتهى الحال إلى نوع من الفكر؛ قائم على التناقضات في النظر والممارسة، حتى إنّ الواحد من مثقفي مجتمعات المسلمين يكون غزالياً في السلوك والممارسة الشعائرية، متحلِّياً بموجبات القيم الفردية والتزاماتها، وداروينياً في العلم والمختبرات، مؤمناً بالعلم وبتخريجاته المادية والمعلمنة، كما حلل بمعنى قريب المفكر التوحيدي الراحل محمد أبو القاسم حاج حمد.[٣]

أورث ذلك كلُّه وضعاً مفارقاتياً في جوانب الحياة ونظمها المؤطرة، ما دعا إلى جدوى إيجاد الفكر الموحد الشامل المنسجم مع نفسه ونواظمه المركزية وحتى الفرعية، والمطَّلِع على ما عند الآخر من معرفة وفلسفة من غير ارتهان ولا تبعية، ونعني بذلك إيجاد مقدرة نوعية على الفهم والممارسة، ومستقلة حضارياً، تنبع من المرجعية الخاصة، بمقولاتها العقائدية والنظمية، وتنفتح على التجربة الإنسانية في وعي واقتدار، وهذا يمنح العقل المسلم الدراية والدربة، وقابلية الولوج إلى عالم اليوم في جوانبه ونطاقاته كافة، من غير عجز مُخلٍّ، ولا اقتدار مهلك.

إن هذه القدرة النوعية المنشودة ليست –في ظني- بديلاً عن المشروع المعرفي التوحيدي، بمدارسه المختلفة، خاصة مدرسة التكامل المعرفي، وإسلامية المعرفة والخط الحضاري، واجتهادات الفكر الإسلامي المعاصر بمدارسه وأطيافه كافة، لا سيما المتنورة منها والمدركة للمهمة الوجودية والحضارية للدين، والمنخرطة في مناجزات مركبة للآخر وممارساته، ومواجهة له حضارياً في سياق إثبات جدوى الثقافة الخاصة، وأهمية منابعها، ونجاعة تجربتها التاريخية.

---

[٣] حاج حمد، محمد أبو القاسم. **الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢٠٢.

ومن أهم تلك المشاريع ما بناه الراحل المفكر التوحيدي الدكتور إسماعيل راجي الفاروقي، الذي قدم نموذجاً لهذا البديل المنشود المتحقق بالأوصاف المنهجية والمعرفية السابقة، التي بمقدورها أن تؤسس لمشروع رؤية فكرية شاملة ومحيطة. لقد تمكن الفاروقي من ذلك بحيازته لأدوات النظر والاجتهاد، وأساليب الفهم والتحليل والتفسير، التي حازها من اطّلاعه الواسع والعريض على الثقافات العالمية المعهودة، وباقتحامه لميادين التناجز الفكري والعقائدي، بإظهار رغبتها في تحقيق أسبقيتها وحضورها المتمكن في تأطير الحياة وقيادتها وفق أسسها القيمية، وأقصد بذلك اطّلاعه على الديانات الرئيسة الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام، من جهة، والثقافات الروحية للشرق الأقصى، من هندوسية، وبوذية، وبراهمانية، من جهة ثانية. فضلاً عن اطّلاعه المتمعن على الفلسفات الغربية وتضلعه فيها، بل وتبنِّيه لبعضها، كما هو الحال بالنسبة للمدرسة الظاهراتية التي أقام بناءها الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل، وطبّقها الفاروقي بصورة مطَّورة؛ توافقاً مع مبادئ التوحيدية وأهدافها. وقرأ الفاروقي الماركسية وأدبياتها، وتضلع في الرأسمالية بمذاهبها، وقد ساعده على ذلك اندماجُه في المجتمع العلمي والأكاديمي في الولايات المتحدة الأمريكية، ومشاركاته الدائمة في الندوات العلمية في أمريكا، وأوروبا، والهند، وبلاد المسلمين. وتولّد لدى الفاروقي من التجارب السابقة كلها، زخم من التراث الفكري، والنظريات المتنوعة في الميتافزيقا، والفلسفة، والجماليات والأخلاق، والعلوم الاجتماعية ومناهجها، ونظريات في السياسة، والتربية والإصلاح، والعمل الثقافي المركب.

وعماد ما يعرضه الفاروقي بصورة عامة هو الدين، بوصفه تجربة وجودية عامة، قبال العلمانية وفصاميتها من حيث الرؤية والمنهج. والإسلام عنده زبدة الديانات وخلاصتها التاريخية، والتوحيد لبّ الإسلام وقلبه، وأساسه وسقفه، وإطاره ونسقه، بوصفه جوهراً للحقيقة الدينية، ومقيماً للسياقات الثقافية، والتاريخية المختلفة، ومبرزاً لمظاهر كثيرة ومتشعبة، في صلتها مع المضمون الرؤيوي والفكري التصوري من جهة، وتجليات تحملها صفحة الحضارة التي تحتضن عمق المعرفة التوحيدية، وخصائصها التي تتمظهر في نطاق الممارسات الثقافية ومجالاتها، من معرفة، وفن، وشعائر، وانتظامات مؤطرة للحياة، وموجهة لها وحافظة.

وهنا نبلغ بالتحليل مرحلة الأشكلة، فنورد على الموضوع ما يأتي:

- كيف يمكن للفكر الإنساني أن يرجع القهقرى، ويستعيد الصلة بالدين بعد ما فصل منه، إثر تجربته الفاشلة في تأطير الحياة وشؤونها إبان القرون الأوروبية الوسطى؟
- كيف يمكن الوثوق في الأديان بعد النجاحات الباهرة التي حققها العلم وبَلَغَتْها الفلسفة، في إجابة البشر عن مشكلاتهم، وتفوقت في حل كثير من الأزمات النظرية والعملية؟
- أليس الدين ممارسة وجدانية تخص تجاوب النفس مع العالم في النطاق المعنوي والأخلاقي، ولا مدخلية له في النظم العامة والمؤسسات المسيّرة للمجتمع؟
- العلم واحد والأديان كثيرة، أليس الموقف واضحاً في تبني الأول إطاراً للفهم وتعقل العالَم بمكوناته، وتخطي الثانية لما تجلبه على الوعي والتجربة معاً من سجالات وصراعات لا تنتهي ولا تكفُّ؟
- ولماذا التوحيد من عقائد الإسلام؟ ألم يجر على تاريخ الأمة اختلافات متضادة، بل ومواجهات دموية، كما وقع بين الخوارج والشيعة، والمعتزلة والأشاعرة؟ ألا يمكننا الزعم أن ما فشل مرة يمكنه أن يخفق كل مرة؟
- لكن قبال ذلك كله؛ ألم يستطع الفكر الإسلامي أن يحقق نوعاً من التوازن في مواجهة الغزوة الثقافية التي داهمت أركان الوجود الإسلامي بعناصره وأطيافه الإثنية كافة؟ ويمنح البديل بوصفه إرهاصَ مشروعٍ نظري ممكن التحقُّق والوقوع، إنْ توفرت له الشروط الاجتماعية والمؤسساتية الكافية؟
- أليس الدين هو الأكفأ في عالم الحداثة المظلم البهيم، في أن يجيب البشرية عن تساؤلاتها الجذرية التي عجز العلم عن توفيرها، والفلسفة العدمية عن إيجادها؟
- ألم تفشل أغلب الأديان في مواجهة الحداثة ومراحلها وتأثيراتها، في حين لا يزال الإسلام، وقيمه قادرة على فعل ما عجزت عنه الأديان الأخرى، فحافظ على العقائد الأساسية الموروثة وفاعليتها في الحياة بمستوياتها كافة: من الفردية النائية، إلى الاجتماعية المتواشجة؟

أولاً: مفهوم التوحيد؛ من التوظيف السجالي إلى الدلالة الإبستمولوجية:

يقضي العمل العلمي؛ البحث عن التأسيس؛ أي إيجاد المقومات النظرية والمنهجية، والأفق المعرفي، الذي على ضوئه يتم طرْقُ الموضوعات وبناء منهاجها، وتفسير الوقائع والظواهر بوساطتها، بعيداً عن الطابع السجالي السلبي الذي يقف على أرض عقدية مغلقة، ومشدودة إلى تقريرات مذهبية سابقة وغير واعية، وليتها كانت منتبهة مولّدة للمعنى بشكل عميق ومتين، كما كان عليه الوضع أيام المعتزلة ومدارس المسلمين الأولى. لكن للأسف استحال الوضع تاريخياً إلى نوع من المجترات السكولائية والمقولات المحفوظة، والأرجوزات المنظومة، على أهميتها، لذا نحتاج إلى استعادة الممارسة المعرفية المتينة والمؤسسة، واللجوء إلى بناءات منهجية ندفع ضريبتها من جهدنا الفكري. وبذلك نجدنا في حاجة إلى الشروع في تكوين نظريات، وتفسيرات، وتحليلات مستندة إلى قيمنا، مع مراعاة تحقيق الكفاءة التفسيرية، وحل المشكلات النظرية والعملية العالقة، ونَضْح المنظومات القيمية التي تحويها مدوناتنا الفكرية في وجه الحداثة البئيس، لنتمكن في الأخير من استئناف دورة حضارية وإنجازية جديدة أو متجددة، ولم لا نعمد إلى استئناف الحداثة ضمن أفق، وإطار تاريخي، ورؤيوي آخر؟!

هذا ما فعله الفاروقي لما انتبه إلى وجدان الدين ولبّه، والأساس الباني لتصوراته ومواقفه وتشريعاته وتسديداته وضوابطه كافة، أقصد رأساً التوحيد، لا الوحي؛ لأن الأخير رغم تفصيلاته، تمحور حول ناظم معرفي وقيمة نظرية جوهرية؛ وهي في جميع الديانات التوحيد، وإن اختلفت التخريجات، لكن الإسلام بكتابه ومنهجيته المعرفية، استعاد واستوعب وتجاوز: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة: ٤٨).

إن مفهوم السجالية كما هو ماثل في العنوان يعني أسلوب المتكلمين القدامى وغيرهم، عندما تعرضوا للمسألة من الزاوية العقدية؛ إنتاجاً للمعارف التوحيدية من

مصادرها، وإعلاناً لها أمام الذات تعليمياً، أو دفاعاً وصدّاً لشبهات الآخر المخالف سجالاً ومناظرة، لذا كان التوحيد عندهم أو العلم الذي عُنِيَ به، هو "..علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، ومعنى إثبات العقائد تحصيلها، واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الآخر بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها، بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين."[٤]

ونلاحظ في النص تلخيصا مضغوطاً لوظيفة علم الكلام وماهيته، بوصفه معبّراً عن حركة المعارف التوحيدية، وما ينبثق عنها من حقائق اعتقادية مكملة، كالنبوة والمعاد، والإمامة عند بعضهم، إزاء البناء العقدي الخاص، من حيث عرض الكُلِّيات المسَلَّم بها وتفصيلها وتفسيرها، ومن جهة أخرى الصَّد في وجه عقائد الآخرين، وبيان بطلانها وزيفها.

إذن نجدنا أمام حركات ثلاث في وظيفة هذا العلم: الأولى تتمثل في إنتاج المعرفة التوحيدية، والثانية الإقناع بها، والثالثة الدفع عنها، ورد إلقاءات المخالفين وإلزامهم بتناقضات ما يحملون من عقائد، وفي الخلاصة نحن أمام أسلوبين؛ أحدهما إيجابي بنائي: يولِّد ويبرهن ويستدل، والآخر سلبي هدمي: يرُدُّ ويُبطِل.

ولكن ما غلب على ممارسة متكلمينا في جميع المدارس؛ الوظيفتان الإقناعية والدفاعية، وتمّ العدول عن الوظيفة الإنتاجية التأسيسية للمعارف المستمدة من الوحي بتجلياته التشريعية والتكوينية كافة، ما أعجز الوعي التوحيدي عن الإنقذاف في عالم المناجزة العلمية، وتكملة الخط السياسي للأمة برافد عميق ينتج الآيديولوجيا والرؤية؛ لذا لا نجد تعمقاً في المعارف التوحيدية تلقاء العالَم وما يخصه من شؤون، إلا ما حاولته المعتزلة في مبحث العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مما له صلة بظروف الناس وشؤونهم. وهي من المشكلات الجزئية المتصلة بفروع المسائل العقدية، والنظر فيها من الجزء التابع لكلي يحتويه، وهو ما سبب ضمورها وقلة العناية بها.

وهذا ما أدخل المباحث التوحيدية في دوامة المقررات العقدية لكل مذهب على حدة، دون أن يخدم الخط العام للرؤية التوحيدية في قضاياها، ومسائلها، وإجاباتها

[٤] التفتازاني، سعد الدين. **شرح المقاصد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠١م، ص٢٩.

العامة، التي تفيد كل إلهي بغض النظر عن انتمائه ومدرسته. "ومن هنا، فإذا أريد لعلم الكلام الجديد (أو المتجدد) أن يتجاوز عقبة الإسقاطات والتطويع التي ابتليت بها المذاهب والمدارس الكلامية، عليه أن يجري تعديلاً أساسياً على التوظيفات التي يراد استخدام علم الكلام فيها عبر تحويله من علم ملتزم مدافع إلى علم باحث محقق."[٥]

لقد تجاوز الفاروقي وغيره من الفلاسفة التوحيديين، المعنى المتوارث عن المتكلمين، وبحثوا عن الوجه الحضاري للرؤية التوحيدية، وكيف يحضر التوحيد بوصفه قيمة في الوجود، والمعرفة، والقيم، وتفاصيل كل موضوع بتفاريع نظرية ومفاهيمية مهمة، جعلته يشكل في الأخير فلسفة مستقلة، نظرت بالتوحيد إلى كل العالم؛ أي تكوين رؤية وجودية توحيدية، كما أحبذ نعتها غالباً.[٦]

فالتوحيد بالمعنى الجديد "هو ذلك المبدأ الذي يمنح الحضارة الإسلامية هويتها، ويربط جميع مكوناتها معاً، ليجعل منها كياناً عضوياً متكاملاً نسميه حضارة. وفي ربط العناصر المتفرقة معاً، يقوم جوهر الحضارة -وهو التوحيد في هذه الحال- بطبع تلك العناصر بطابعه الخاص، ثم يعيد تكوينها بشكل يتناسق مع العناصر الأخرى ويدعمها. ولا يقوم الجوهر ضرورة بتغيير تلك العناصر، بل يحولها ليصنع منها حضارة ويعطيها صفاتها الجديدة التي تكون تلك الحضارة."[٧]

ليست الحضارة كياناً تاريخياً معطى، بل هي إنجاز مستمر تتعاضد عناصر متعددة في بنائه، تبدأ من الأطر البشرية، وتنتهي إلى المكونات الطبيعية، وتصل إلى المعطيات الثقافية، من جهة ما هي مادة الوصل والربط. وتتباين الحضارات لما تستقيه من مضامين ومحتويات من مرجعيتها الأصلية، وكيف يتدخل ذلك في صبغ الوجه العام لها بنمط

---

[٥] حيدر حب الله. **العقلانية الإسلامية والكلام الجديد**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٨.

[٦] دواق، الحاج. **الرؤية الوجودية التوحيدية والتأسيس الإبستمولوجي للتكامل المعرفي**، ضمن كتاب التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، تحرير: رائد جميل عكاشة، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص١٥٥.

[٧] الفاروقي، إسماعيل راجي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣١.

متفرد، متميز عن الحضارات الأخرى، ومميز للحضارة الأم، وتلك هي المقومات والخصائص، التي تجعل الإجابات المقدمة لأبنائها، وترتيبها، وطريقة عرضها والاستدلال عليها، هويةً متشاكلة بتمازج يظهر وحدة في تنوع، وتنوعاً في وحدة.

أما الوحدة فللروح والمعنى الواحد الذي يسري من أصغر أجزائها إلى أكبرها، فالأساس العقدي نظرة إلى الموضوعات الجذرية لكل عقيدة (الله–الكون–الإنسان–والحياة–والتاريخ)؛ نظرة تحضر في المعرفة من زاوية اعتماد الوحي مصدراً للمعرفة، وتعضده أدوات أخرى من غير تنابذ ولا أفضلية؛ كالعقل، والحس، والوجدان، والتجربة، والموروث العرفي، أو المنقول التراثي، وتتقدم إحدى المصادر على الأخرى تبعاً للحاجة المعرفية. وقد "..يختلف مدى التحول بين ضئيل وجذري، اعتماداً على مدى علاقة الجوهر بالعناصر المختلفة ووظائفها. وقد برزت هذه العلاقة في أذهان المسلمين الذين كانوا يتابعون ظواهر الحضارة.... وقد عدوا التوحيد أهم المبادئ الأساس التي تضم أو تحكم جميع المبادئ الأخرى؛ كما وجدوا فيه المنبع الرئيس والمصدر البدئي الذي يحكم جميع الظواهر في الحضارة الإسلامية."[٨]

ويحضر المعنى التوحيدي في بعض المعارف المتبناة المعلنة، كما هو الشأن بالنسبة لعلم التوحيد ومباحثه ومسائله، ويكمن في الدراسات العلمية الطبيعية، ويضمر في المظاهر العمرانية وتخطيط المدن وبنائها، وفي الأخير كل ذلك يعلن المعنى نفسه، بيد أنه بنسب تتفاوت بحسب قرب المعلومة والمعطى من جذع الشجرة، أو ظلها الوارف الممتد. "فكل هذا إذا ما ذاب في كياننا وانسكب في لاشعورنا، تجلّى في عقلنا في صورة أفكار عملية، ثم تحول إلى صيغ فنية، إلى تنوع في الأزياء وفي الصناعة. أو سَمَا صُعُداً لدى الموسيقار فألهمه فنّاً من الموسيقى الآسرة، أو لدى الرسام فمنحه صوراً رائعة، أو لدى الشاعر فأوحى إليه نفحة صوفية. وهذا كلُّه لبُّ الثقافة ودَمُها وروحُها."[٩]

فالتوحيد إذن؛ إعلانٌ ميّزَ منظور متبنّيه إلى العالَم، ودفعَه ليقيم وعيه إزاءه على عمليات مركبة، تبدأ سلبية وتنتهي إيجابية، وتعود سلبية، ثم تصير إيجابية، في مسيرة

[٨] المرجع السابق، ص١٣١.

[٩] ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤م، ص٥٧.

وجدلية وجدانية وفكرية وسلوكية لا تنتهي، بوصف ما يتضمنه المعنى التوحيدي من سلب مستمر وإيجاب دائم، وهذا من معانيه الملازمة عند الفاروقي. بيد أنَّ شيوع المعنى السلبي في عصور التراجع الحضاري أورث المسلمين حالة من العدائية للمختلِف والمبايِن، وجعله ينغلق على ذاته الفكرية، فحُرِم من عمليات الإنضاج الثقافي المركبة، التي هي من مهام التوحيد كما سنرى. لذا، وجب استدعاء المعنى ذي الشعب في تصوّر التوحيد وتصويره. "التوحيد هو الشهادة عن إيمان بأن لا إله إلا الله. هذه الشهادة السلبية في مظهرها، والمختصرة اختصاراً لا اختصار بعده، تحمل أسمى المعاني وأجلّها، فإذا أمكن التعبير عن حضارة برمتها بكلمة واحدة، إن أمكن صبّ كل الثراء والتنوع والتاريخ في أبلغ الكلام – وهو أقصره طولا وأكثره دلالة- كان هذا في لا إله إلا الله عنواناً للتوحيد، ومن ثمّ للحضارة الإسلامية،"[10] ولكل مظاهرها الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وقبلها المعرفية والمنهجية، فهي تتصف بالدلالة السلبية من ناحية إلحاحها المستمر على التجاوز لكل موقف معطى، ولكل رأي منصب على أنه الصحيح، فهو قد يكون كذلك لكن إلى حين، وحين قصير، فتتحول العملية الحضارية بذلك إلى وضع مركب من التوالد المستمر للهيئات والرؤى والمشاريع، قبال ما أورث، وتلقاء الطموح الذي تسعى إليه. ومع الاختصار في العنوان إلا أنه أغنى ممكن نظري، بوصف بدايته من سرمدي مطلق متعال، وينتهي إلى سرمدي متعال مطلق، وبينهما الزماني والنسبي، وهما بدورهما مشدودان إلى قيمة المتعالي والمتجاوز، وهذا يحفظه من الوقوع في دوامة النسبوية، ويتيح له إبراز التنوع والمختلف، والإبداع، والابتكار.

ثانياً: الخصائص الإبستمولوجية للمنظور التوحيدي، ومترتباتها القيمية:

انتهينا مما سبق إلى أن ماهية التوحيد؛ تركيبة مشكّلة على منوال متدرج، ذي طبيعة شجرية؛ إذ نجد الجذع معطى، قد انغرس في تربة الوجود، ويتجلى وعياً في شكل فروع وأغصان وأوراق وثمار، في منظومة المعارف والتقييمات المتنوعة للممارسات الأخرى، بعد

[10] الفاروقي، إسماعيل راجي. **جوهر الحضارة الإسلامية**، الجزائر: الزيتونة للإعلام والنشر، ١٩٨٩م، ص٤.

أن يكون قد استكمل دورة تشكّل المعارف وبنيتها، وبذلك تبرز كل نتائجه على منوال خاص، وتعكس تجربة نظرية وممارساتية فريدة.

وهنا يتعين التوحيد بِطُرُزِهِ الخاصة في تجربة تاريخية متميزة، لكنها منفتحة على كل الوجود، وليس العالَم فقط، ويتشكل من سمات وشروط من ناحية الشكل والأسلوب، وأخرى من زاوية الفحوى والمضامين، ما يجعل الوعي المنبثق عنه، والرؤية المستمدة من ثناياه، تنتصب بدورها على مستويات، وليست كومة من المعطيات الملقاة على قارعة الفلسفات من غير تمايز ولا فرادة، أو متانة منهجية، وهذا مما يسهل على المنشئ أو الكاشف أن يبني منظومة المعارف والعلوم، ويستمد القيم، على أساس إدراكه لآليات العمل المنطقي داخل بنية التوحيد وتركيبته.

فالتوحيد "بوصفه جوهر الحضارة الإسلامية، له جانبان أو بُعدان: المنهج والمحتوى. يحدد الجانب الأول أشكال تطبيق وتوظيف المبادئ الأولى في الحضارة؛ كما يحدد الجانب الثاني المبادئ الأولى نفسها."[11] ومقصد صاحب النص ليس المفاضلة بين البُعدين، أو التمييز الميكانيكي بينهما، وإنما يعمل على إبراز سمات الجانبين من حيث ما هما، زيادة إلى جدوى تنبّه الوعي؛ ليحقق بذاته تلك العملية، فهو بعدان؛ ما يتجلى ويظهر، فيفهم الناظر من المظاهر كنه المؤسسات والمقدمات الأول التي تقف خلف البناء والتشكيل، ثم من ناحية القيم الأساسية التي شكلت الظواهر وجمعتها إلى بعضها. فالعملية إذن ليست مزاجية ولا عبثية، بل منطقية في الأساس، لاعتمادها على أدوات المعرفة المنطقية وخصائصها، من أحكام ونسب، وترتيبات واستدلالات، وتقسيمات وتصنيفات وتشقيقات. لكن التساؤل الذي يفرض نفسه في هذا المقام، هل مورد التقسيم مرتكز على المعنى المنطقي العقلي وحسب، أم أنه راعى ماهية التوحيد كنهاً متعالياً مستقلاً في ذاته عن الوعي؟

في ظن التحليل؛ فإن الفاروقي مال إلى الجزء الثاني من التساؤل، والحاث له، وهو المبادئ التي يتأسس عليها التوحيد بوصفه لازمة أنطولوجية لوجود الله سبحانه، فالله في

[11] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

كل مدونات الأنبياء ورسائلهم ركز على معنى وحيد، انبثقت وانفجرت منه كل معاني الوعي ولازماته، الكلية والتفصيلية، يقول سبحانه: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ (الأنبياء: ٢٥). "ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً: أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية، لا تكن لك آلهة أخرى أمامي. لا تصنع لك تمثالاً منحوتاً. ولا صورة مما في السماء فوق، وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض، لا تسجد لهن ولا تعبدهن."[١٢]

وأرى أنَّ من الأهمية بمكان التأكيد على الفرق الجوهري بين التوحيد بحسبانه عملية يقوم بها الإنسان، بأدوات وعيه: العقلية، والوجدانية، والسلوكية، والوحدانية من جهة ما هي صفة من صفات الذات العَلِيَّة لله سبحانه، وربما هذا من أهم الأدوات التحليلية التي تخرجنا من متاهة المتكلمين وأساليبهم القديمة، على أهميتها في حينها، وإلى الآن في بعض الموارد السجالية؛ أي إننا نراعي التوحيد من الوجهة المعرفية التحليلية، فيؤثّر في النظرة إلى العالم، ويتجلى بأوصاف (خصائص، وأركان)، تمثل طريقته في تعريف موقفه وإعلانه، وأيضا يشكل نمطاً خاصاً من التعقل والفهم لمعطيات الوجود ومكوناته؛ فهي مبادئ قواعد؛ مبادئ حالما يحُلّل التوحيد في ذاته وما يقرره من حقائق تَنْظِم العالم، وترتب موجوداته بعيداً عن تلبسها بالوعي، ثم هذا الأخير ينبته (أعني الوعي) آن تسليمه بوحدانية الله سبحانه، فتتولد عمليات ذهنية، ووجدانية، وسلوكية كثيرة، تجعله يتعقل العالم كذلك. ومن أوكد المبادئ القواعد وأثبتها، الخصائص الآتية وما يلزم منها:

١. الثنائية؛ لازمة التفريق بين التعالي والتاريخية:

أرجئ الولوج في تحديد معنى الثنائية والمقصود بها، حالما أحدد معنى التعالي والتاريخية، وما شأن التحليل عندما نسلّم بإحدى المقولتين عوض الأخرى، خاصة إذا استحضرنا ذلك التدافع النظري الحاصل بين العلمنة والمدارس الإلهية؛ إذ ترجع كل ظاهرة إلى التاريخ، وتنكر التعالي، وما يلحق ذلك من ربط لكل واقعة ومفهوم بظروف زمكانية، ولسياقات اجتماعية، وسياسية ظرفية، تحدد الوعي وتدفعه إلى أفق إدراكي معين، لا من

---

[١٢] **الكتاب المقدس**، القاهرة: ط٣، ٢٠٠٥م، العهد القديم (التوراة)، سفر الخروج، العدد٢٠.

جهة التفكير وحسب، بل وتمتد إلى اللغة واستعمالاتها، والمعرفة ومضامينها، والنظم وقوانينها، وكل أشكال الحياة وممارساتها، ما يفيد أنَّ البشر يصنعون مصيرهم، ولا دخل لأية قوة في شؤونهم.

وظنِّي ما كتب عن تبعات الموقف السابق مغنية، ونبدأ بالتعالي؛ لأنه من المقولات الأولى التي وردت في الثقافة الإنسانية الدينية، واتصالها بالمعتقد الأساسي لأغلب الشعوب، حتى تلك التي تنعت بالوثنية لظنها بوجود قوة متعالية، وقد لازم تاريخ الوعي الديني إلى الآن، رغم تفاوت كيفياته بحسب الرؤية التنزيهية من عدمها. "التجاوز والتعالي هو أن يتعالى الشيء ويرقى حتى يجاوز كل حد معلوم أو مقام معروف، إلى أن يصل إلى قمة التجاوز، فيصبح مُنزّهاً عن الزمان والمكان وعالم الطبيعة/المادة، ويصبح مطلقاً متجاوزاً للنسبي، والكمون والحلول عكس التجاوز. وفي النظم التوحيدية يوجد المركز خارج عالم الطبيعة/المادة متجاوزاً لها، أما في النظم الحلولية فإنَّ المركز يوجد كامناً (حالّاً) فيها، لا يمكنه تجاوزها."[١٣] وما يعنينا من المعنى المساق، مقولتا: التجاوز والرقي، على أساس أنّ ما يورثانه من خاصية أنطولوجية تجعل من الكائن المعني متخطياً لكل حد ممكن، أو بلغه الوعي البشري و أعلن عنه، وحتى أقصى المدونات السماوية صحة وقوة في التعبير والمعنى، لم تنقل هذا المعنى التجاوزي كيف هو؛ إلا أنها ألمحت إلى صور مجازية وتمثيلات متعدية، تتحدث على ضفاف الدلالة، وليس عن قلبها وجوهرها.

أما إبستمولوجياً، فيقود التعالي إلى الإقرار بتشعّب المعنى وتشتته في خضم ظواهر كثيرة، ومهما اقترب الفهم من تلمسه في ذاته، تبقى هنالك مسافة أساسية حاضرة، لا من جهة أنه لن يتشكل أبداً، ولكن يتشكل ويحيط بغير إلمامة مطلقة، فيمنح الوعي تواضعه ودافعيته المستمرة نحو الاجتهاد والبذل.

أما قيمياً، فيعطي البشر موازين التصرف والذوق والفهم، فلا يسلكون بعفوية أو عبثية، وإنما بانتظام فيه هامش الالتزام والرفض، وهنا تحضر الحرية لازمة التعالي؛ انطلاقاً من أنَّ الإنسان لن يكون المتعالي، كما ولا يكون الحال الجامد المماثل للأشياء. وما دام

[١٣] المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٢م، مج٢، ص٤٦٥.

المتعالي في أَوجهِ متعدياً لملابسات الزمكان ومادية العالم، فهو يتيح قابلية الإدراك المركب للعالم، لما يجره من تنوع في التعبير عن الوجود من حيث ما هو؛ فهناك المتعالي، وتدرجات أقل في التعالي، فالمتلبس، والمتلبس بملازمة، وهكذا. إذن نحن قبال تشعُّب، وتدرُّج في تجليات المتعالي، وتالياً للمعرفة والوجود والقيمة المعبرة عنه. ونعني بالتعالي؛ تلك المسافة الموجودة بين الله سبحانه؛ بوصفه سرمدياً أزلياً، والنسبي والتاريخي؛ أي الداخل في إطار المنجز البشري، وأيضا المتشيىء من الظواهر المخلوقة، بقوانينها وأسبابها، وأسباب الأسباب، هكذا في تدرُّج وترقٍّ من الأدنى إلى الأعلى، إلى ما لانهاية، بالنسبة للصاعد من الناس وجوداً، وإلا لا بدّ من الوقوف عند حد بعينه يمثل مسبب الأسباب وعلة العلل.

والحياة وسعْيُها ما هي في الآخر سوى ارتحال بين الأزلي، والنسبي، والمتوسط جدلياً بينهما، وهذا "طريق الإنسان نحو الله، ولكن هذا الاقتراب يبقى اقتراباً نسبياً، يبقى مجرد خطوات على الطريق دون أن يجتاز هذا الطريق، لأن المحدود لا يصل إلى المطلق، الكائن المتناهي، ولا يمكن أن يصل إلى اللامتناهي، فالفسحة الممتدة بين الإنسان والمثل الأعلى هنا، فسحة لا متناهية؛ أي إنَّه ترك له مجال الإبداع إلى اللانهاية، مجال التطور التكاملي إلى اللانهاية، بوصف الطريق الممتد طريق لا نهائي."[١٤]

مقولات مهمة يتركز عليها التصور التوحيدي لمضمون التعالي وانعكاساته على الرؤية والمنهج؛ الاقتراب، والمطلق، واللامتناهي، والفسحة، والتكامل. وليت المدرسة التوحيدية تعمل على تعميق مفهومها فلسفياً حول تلك المعاني، وتدرُّجها باستمرار في خضم ممارستها، وما تنتجه من معرفة؛ فالعملية الفكرية بتشعباتها وتعدد طرائقها، في الأخير لا تفيد غير الاقتراب، ومع ذلك فإنه أمر مهم في مضمار توليد النظريات وبناء المنهجيات، وإلا لما ظهر العلم ابتداء، وما رحلته التدرُّجية سوى عملية تكامل وارتفاع نحو المطابقة، لكن هل تحصل؟ قد تقع لكن إلى حين، فهي مطلقة بالنسبة لما بلغته، ونسبية لما يليها أو يعقبها.

[١٤] الصدر، محمد باقر. **المدرسة الإسلامية**، بيروت: دار الكتاب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٣٨.

وأدْخَلُ خصيصة ودْت الإلماح إليها، تلك التي تخص المسافة بين النهائي واللانهائي، والحث الذي تلقي به باستمرار في وجه المعرفة البشرية، على أن التجديد والإيجاد ممكن ومقدور عليه، وهو يتتابع في الظهور والتجلي، والوعي مطالب أن يسعى في غير استغناء مطغ، أو تقاعس مخذل. إذن ما يُوَاجَهُ به الفكر الإسلامي من استشكال يتصل بالتعالي، يرتفع رأساً حينما أَكَّدَ على أن الإبداع لازمة أصيلة للتعالي، وما يتصل به من قيم ومعتقدات.

إنَّ التعالي يُنشئ وضعاً تاريخياً وثقافياً؛ مرتفعاً باستمرار ومتكاملاً أبداً، حتى لا أقول متقدم مطلقاً، لما لمعنى التقدم من دلالة سلبية في مضمار استعمالات الثقافة المعاصرة، وهو؛ أي التعالي، حركة "يحدث فيها تغيير كمي وكيفي. أما التغيير الكمي.. فمجال التطور والإبداع والنمو قائم أبدا. ومفتوح للإنسان باستمرار دون توقف... وأما التغيير الكيفي الذي يحدثه المثل الأعلى على هذه المسيرة... فهو إعطاء الحل الموضوعي الوحيد للجدل الإنساني للتناقض الإنساني، إعطاء الشعور بالمسؤولية الموضوعية.. تجاه المثل الأعلى.."[١٥]

فالحركة ذهاباً وإياباً بين قوى الفهم، وملكات الوجدان، وما ينفرز عنهما، تظل مفتوحة مُشْرَعَة في أفق الخلق المستمر، من خلال الإبداع البشري. فالله سبحانه (يفعل) من خلال المباركة وتزكية الحركة كيفياً، بتسديد الفعل البشري والوعي القائم خلفه، وكمياً بظهور الإبداعات المتواليات تباعاً. وهذا من فوائد التعالي ومردوداته، على خلاف الوعي المتلبس حين يبقى حبيس ما ينتج، ويلتف وجدانه حوله، فيسلبه ويقعده عند أعتاب ما أنتج، في حال سلب وجدل غلاب، وقصة الاستلاب وما ألّفه الفلاسفة الغربيون عنه خير دليل، خاصة في صورة الاغتراب المركب، لذا ليس عن التعالي والمسافة محيدا.

وعندما جعل الإسلام عنوانه؛ هو الشهادة في وجهيها: السالب النافي، والموجِب المؤسس، فإنه حافظ على التعالي باستمرار، بوصفه قيمة، ومفهوماً، وضابطاً، وناظماً، "...كما أن هذه الشهادة تنفي إمكانية أي شخص في أن يمثل أو يجسد أو يعبر بطريقة

---

[١٥] المرجع السابق، ص١٣٩.

ما -مهما كانت هذه الطريقة- عن الذات الإلهية."[١٦] ولا أجاوز عندما أقرر أنه لا يقدر على الوفاء حتى بتعبير دقيق ومطابق عن شيء أوجده الله سبحانه، فالعلم والمعرفة، والفلسفة، والفنون، هي تعبيرات واقترابات، وليست بأية وضع، مطابقات ومساويات بإطلاق. وهنا دائما يبرز الإبداع، وتتحقق منجزات المعارف وإضافاتها المتجددة دائماً. "والنسق قد يكون مصنوعاً من أشكال هندسية، هي بطبيعة تكوينها الهندسي توحي بإنكار التعبير الطبيعي عن الذات الإلهية، وهو أيضاً متمدد بطبيعته، ليوحي حقل نظر غير متناه، وتشابك أشكاله يساعد على تحريك الخيال إلى ما لانهاية، مولداً بذلك فكرة استدلالية (عقلية)..-التكرار اللانهائي لحقل النظر- وطالباً من الخيال تكملة النسق فيما وراء الحائط أو اللوحة أو الواجهة أو الأرضية. ولأن الخيال عاجز عن أن يستمر إلى ما لا نهاية في كل مرة يطلب منه النسق ذلك، فإن هذه العملية تولد في الشخص الحدس الجمالي "باللامتناهي" وهو أحد مظاهر التعالي"[١٧] ومن معانيه الملازمة، ولو لم يورد الفاروقي المعنى في سياق توصيف التعالي جمالياً، لانطبق على كل الميادين التي تشمل التصرف البشري، من المعرفة، انتهاء بأشكالها وتطبيقاتها في دارج الحياة.

لكن ماذا لو ارتبط الفهم بالتاريخية، أو صورتها القصوى التاريخانية، فما الذي سيحدث؟ سؤال جذري ومهم؛ لأن المدرسة التوحيدية، لا تُجابه بسؤال أخطر منه، ولا أَقْعَدَ للدعوة المستمرة لإدخال التعالي مقولة تحليلية وتفسيرية وإنشائية، زيادة إلى أنّا قد أكدنا على الدلالة التجاوزية فيما يطرح التوحيد بديلاً.

في سانحة تحليلية، سأظهر ماهية التاريخية، أو التاريخانية، ثم أردفها بالمخاطر الناجمة، وبعد ذلك الجدوى القصوى لتبني الثنائية والتعالي، قيمتين معرفيتين ومنهجيتين. "يقول بعضهم: التاريخية historism شيء والتاريخانية historicism شيء آخر. الأولى طريقة للبحث في حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفي حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلِّه التاريخ في شخص دولة أو طبقة أو فرد، تدعو إلى الرضوخ والانقياد... نستطيع أن نقرر أن التاريخانية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل

---

[١٦] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٣٥.

[١٧] المرجع السابق، ص٣٦.

المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط؛ لكنه غامض. واكتشف التاريخ بوصفه عاملاً مستقلاً عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم عدّ التاريخ قوة قاهرة تتحكم في مصير البشر.."[١٨]

لو تتبعنا المعاني المثوية في مطاوي النص السابق، لخرجنا بنتيجة أساسية تتعلق بنكران المتجاوز، والارتماء في أحضان المباشر والحال. إذن حياة البشر مرهونة بما يفعلونه بتدرج يرجع إلى أعماق الماضي، ويستصحبون تجاربهم خلواً من كل متعاليات، فيستفتون الأعراف والتقاليد، ويحثون الخطو بمنطق التقدم الحتمي اللاغي لكل إرادة منفردة أو فردية، وحتى لو سمحت بعض الفلسفات بنصيب من الحرية، فإنها لا تلبث أن تعلل الوقائع وما يحدث، وتصدر تنبؤاتها على ضوء الفعل القهّار المتسلط على كل الكيان الإنساني؛ أي التاريخ.

لكن من أين جاء التاريخ؟ إنهم يميلون إلى أن البشر صنعوه، لكن ما لبث أن انقلب عليهم واستبد بهم وغلبهم على أمرهم، كما يقال: "..ينبه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول الحقيقة الحقة خارج التاريخ ينتميان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. وما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية، وراح يبحث عن الجواب في التاريخ."[١٩]

إذن نلاحظ أن عمل التاريخاني هو تأكيد النزعة التاريخية، ليس فقط في ذاتها، وإلا لتسالم الوعي التوحيدي مع موقفه، من جهة ما للإنسان بعداً تاريخياً، لكن أن يرد كل ظاهرة إلى التاريخ، ويصل كل فكرة وسلوك معرفي بجدل التاريخ مع الحقيقة، أو جدل التاريخ المهمين على الحقيقة والمعرفة، "..أقصد بالمعرفة التاريخية هنا ليس فقط الالتزام التاريخاني (أو التاريخوي) بالتتابع الزمني والتأكد من صحتها، وإنما أقصد أيضاً المشكلات التي تطرحها تاريخية الوضع البشري. لقد استطاع الفكر الحديث..أن يفتتح البعد الأسطوري، ويميزه بوساطة التحليل عن البعد التاريخي."[٢٠]

---

[١٨] العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٥م، ص٣٤٨، ٣٤٩.

[١٩] المرجع السابق، ص٣٥٩.

[٢٠] أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء العربي، والمركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٨م، ص٧٤.

يقصد محمد أركون بالوضع التاريخي مجموع الشروط المحيطة بالإنسان حينما تشكّل وعيه إزاء قضية ما، واتخاذه لموقف يصور حضوره أمام الظروف، ولأن الأخيرة تتبدل؛ فالموقف والوعي كذلك. وأهم تمييز ساقه الرأي السالف، يكمن في بيان الجانب الأسطوري من الجانب التاريخي، وفيما قرره يظهر أن البعد الأسطوري هو المتجاوز والمتعدي لشروط التكون العادي والطبيعي للظواهر، ما يؤدي إلى أن لا تكون مفهومة بالمقاييس المألوفة، وتالياً يستحيل إقامة لون من التفكير العلمي والمنهجي على منوالها. أما ما يخضع للمعرفة العلمية؛ فهو المرتبط بالتاريخ، ومجموع ظروفه الأساسية المكونه له، وخوض غمار التجربة المعرفية في ثنايا معطياته يسمح بتشكيل رصيد من المعارف والفهوم المتدرجة.

وقد قامت المدارس الفكرية العربية بقراءة تراث الأمة على ضوء هذا التمييز، وللزيادة يمكن قراءة ما ألفه محمد أركون، ونصر حامد أبو زيد، وكتابته التاريخية في: نقد النص، والإمام الشافعي وتأسيس الآيديولوجية الوسطية ونقد الخطاب الديني، إلخ، وصادق جلال العظم في نقد الفكر الديني، إلى جانب دارسين آخرين رغبوا في ولوج عالم الحداثة من باب مواجهة التعالي، وقيمه المعرفية ومناهجه وأدواته، والزعم أن شرط النهوض هو الأخذ بأسباب المنطق العلمي القائم على المسوّغات الفلسفية والعلمية، والعقلانية النقدية، والحس التاريخي، وغيرها من الشروط الأخرى. وهنا يظهر لنا مبلغ الأهمية الإبستمولوجية للرؤية المستدعية للتعالي لمواجهة لفيف النظريات والأطروحات العلمانية السابقة، ليس من باب الدفاع فحسب، بل وتأسيس تحليلات وطرح مفاهيم وقضايا على منوالها، وهذا تماما الذي فعله الفاروقي رحمه الله تعالى.

فالمتعالي يقابله المحايث، كما أحبذ غالباً أن أحلل، وليس التاريخي كما يزعمون، وإن كان؛ فمجرد أن يتأكد مفهوم التعالي، ويحضر في قراءة الوجود وسبره، فإنه يسلمنا إلى نوع من التصور للواقع يقوم على الثنائية الفضفاضة، كما يطرحها المسيري، وأيضاً الفاروقي باصطلاح الثنائية المتفاعلة، وتفيد أن "الواقع جنسان منفصلان، الله وغير الله؛ الخالق والمخلوق. في المرتبة الأولى لا يوجد سوى واحد أحد، هو الله المطلق القادر، هو

وحده الله، الدائم المتعال، لا شبيه له؛ باق إلى الأبد، واحد مطلق لا شركاء له ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان-الزمان؛ الخبرة، الخليقة. وهي تضم جميع المخلوقات وعالم الأشياء، والنبات، والحيوان، والبشر، والجن، والملائكة، والسماء، والأرض، والجنة، والنار وكل ما آلوا إليه منذ جاءوا إلى الوجود."[٢١]

وكل تلك التجليات هي صور للفاعلية الإلهية في الواقع، ولا نظن بأية حال أنها ظواهر منفصلة عن بعضها، وإلا لما كانت واقعاً مجتمعاً يظهر صفحة واحدة، أما ما يظهر من اختلاف فيرجع إلى "..طبيعة وجودهما، كما من حيث كونهما ومساراتهما. ومن المستحيل قطعاً أن يتحد الواحد بالآخر، أو يذوب أو يتداخل أو ينتشر فيه، ولا يمكن للخالق أن يتحول وجودياً ليصبح المخلوق، كما لا يمكن للمخلوق أن يتسامى ويتحول ليصبح الخالق، بأي شكل أو معنى."[٢٢]

والفاروقي ميّال إلى رأي الجمهور في البينونة الوجودية، والثنائية وما يلزم عنها، في غير غياب من الله سبحانه، ولا استقلالية من العالم، وهذا "...موقف إسلامي عملي يرى أنّ الله تعالى ليس فقط المحدث النهائي، والمسبب الأول لكل ما هو كائن، وإنما أيضا مصدر "توازن الكون والرقيب عليه". إن هذه الصفة خاصة من خصائص الألوهية ستكون الخاسر الأكبر في أية نظرية يكون الإله فيها بلا فاعلية.. فالإله بوصفه مصدراً لتوازن الكون ورقيباً عليه يعني أن أمره، ونهيه، وخلقه هي حقائق بلا ريب، وهي تشكل -من منظور الإنسان-قيمة؛ أي "واجب أن يكون" حتى في حال أن تحققت فعلاً، ولا "واجب أن يفعل" ينطلق منها. إن قدرة الله المطلقة، من منظور الإنسان المسلم، بالإضافة إلى كونها ما ورائية، لا يمكن فصلها أو تأكيدها على حساب الجانب القيمي (الأكسيولوجي)، ولو سمحنا للمسلم أن يستخدم مقولة "قيمة المعرفة" لأمكنه أن يقول إن قيمة الماورائي تكمن في إمكانية ممارسة إلزاميته؛ أي قوة إغرائه أو معياريته."[٢٣]

واشترط الفاروقي أن يكون الموقف الرؤيوي السابق عملياً، يظهر -من خلال المعرفة- الحضور الإلهي الفاعل والمؤثر باستمرار. فما يتجلى على وجه الكون من توازن

---

[٢١] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

[٢٢] المرجع السابق، ص١٣٢.

[٢٣] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢.

في ظواهره من أصغرها إلى أكبرها وأعقدها، يدل على العناية الفائقة والمستمرة، لأنّا لو خلناه كإله الفلاسفة؛ يوجد، ثم يترك لمسار الضرورة، لتهاوى بناء الكون، وبالطبع تماسك الوعي ونسقيته. وهنا نستدل بالمحتوى العقدي على الدلالة الإبستمولوجية، من جهة البناء والتنسيق، والربط، والوصل، وهي كلها خصائص في الصلة الوجودية بين الله سبحانه والعالَم، والمعاني وبعضها، وكونه سبحانه خالقاً ومدبراً؛ قَعَّد لمعاني المعرفة وكُلِّيات القيم، والإيمان به يشكّل ميتافزيقا العلوم وما ينبثق منها من تخصصات كثيرة، وكونها تتصل بالفحوى السالفة، فإنَّ العلوم مهما تخصصت فهي تابعة له، ووثيقة الارتباط. فكل "..المعرفة الموضوعية عن العالم تعد بمثابة معرفة لإرادته، وتدبيره، وحكمته، وأن جميع نوايا البشر ونضالهم تتقرر بإذنه وأمره. ويجب أن توجه جميعها للالتزام بأمره، أي الالتزام بالنمط الإلهي الذي أوحى به، حتى تجلب السعادة والهناء للبشر."[٢٤] فالإيمان بالله سبحانه وحضوره لا يلغي موضوعية العالم وبروزه، بل اندفاع الإنسان لتعقل مكوناته يزيد المعرفة المتكاملة، أو التكامل في المعرفة، بمعنى أن المعطى المعرفي الواحد يشير من جهة إلى الظواهر ومشكلاتها، ومن جهة أخرى يستحضر المعنى الإلهي في طينتها، فالسبب والعلة ظاهريان، وهما: الإرادة والأمر الإلهي باطنياً، وذلك يولّد التواضع في الالتزام، والعمق في الفكرة.

فنحن إزاء تراتب أنطولوجي يستحيل أن يتماهى في بعضه ويصير واحداً، لكن يمكنه أن يتداخل في الفعل والحركة والاتجاه، من ناحية الدافعية والغاية والسنن؛ فالله سبحانه يضعها، ومن جهة الإتيان والسلوك والحركة؛ الإنسان يؤديها، وهكذا فهما "..متباينان كلياً سواء بالنسبة إلى طبيعة كل منهما أو لكينونته، وكذلك في وجودهما وعملهما، ويستحيل جمعهما أو ضم أحدهما إلى الآخر، فلا الخالق يجتمع كينونياً مع المخلوق، ولا المخلوق يستطيع أن يتعالى أو يحول نفسه بأي شكل؛ ليصبح خالقاً."[٢٥]

والمحذور المكين الذي يقف خلف صياغات الفاروقي المعرفية؛ هو تجربة المسيحية أو الديانات الشرقية التي عجزت أن تميز أنطولوجياً بين المتعالي السرمدي المطلق، والمحدود

---

[٢٤] الفاروقي، إسماعيل راجي. **صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٢٠.

[٢٥] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

والنسبي والآني، فعمدت إلى إيجاد تسويغات وتفسيرات، ترجع بعض المعارف المتعالية والأداءات النوعية، لمصدر علوي حالّ، أو لاتحاد إنسان مستنير مع القوى المتجاوزة؛ ليمثلها في الأرض، لكن هذا اللون الاعتقادي في الرؤية التوحيدية لا مكان له؛ إذ إنَّ التوحيدية تأخذ بالمنظور الثنائي، وتجعل الإنسان يسعى ويجد ويكد، ليطابق فعله مع مراد الله سبحانه، وليس مع الله سبحانه من حيث ما هو.

وخلاصة العنصر السابق، تدفعنا إلى القول: إن الثنائية من أهم المقولات المعرفية التي تصوغ نظرة إلى الوجود، متأسسة على الفارق الجوهري بين الخالق والمخلوق، ولما لذلك من تبعات على مستوى المعارف والمناهج، وضرورة أن تراعي العلوم هذا الاختلاف، لتستحضره عند دراستها للظواهر، ومحاولة تعقلها، والأخذ بعين الاعتبار التدرج في تجلي الكينونة المتعالية، في ذاتها، وأوصافها، وفي فعلها، وفي قيادتها لسفينة الخلق، وإلقائها للتدبير المتنوع في كل ظاهرة على حدة، وفيها مجتمعة مع أخريات، وينعكس الأمر كله في حركة الحياة وسيرها، وانتظام الممارسة في أطر معطاة وأخرى منجزة، فتتحقق غاية الغايات، وهي توازن الحياة ورفاهها معنوياً ومادياً، ووراثة الأرض والحكم فيها بما يحقق المعنى الفضفاض غير المتصلب ولا المتكلس، الذي يستعيد الإنسان في العالم ولا يلغيه، ثم هو لا يؤهله ولا يمتهنه.

والثنائية الفضفاضة الحقيقية "لا يمكن أن توجد إلا في إطار المرجعية المتجاوزة، حيث يوجد هذا العالم وما هو متجاوز له، ثنائية فضفاضة تفاعلية (لا تعادلية)؛ إذ إن الإله مفارق للعالم، ولكنه لم يهجره، ولم يتركه وشأنه (إنه ليس مفارقاً حد التعطيل).. وتنتج ثنائية تكاملية أخرى هي ثنائية الإنسان والطبيعة (وثنائية النزعة الجنينية، والنزعة الربانية) وهذه الثنائية الوجودية الأنطولوجية الأساسية تتجلى في المنظومة المعرفية (مجهول/معروف-غيب/علم-مطلق/نسبي-روح/جسد) والمنظومات الأخلاقية (خير/شر) والدلالية (دال/مدلول) والجمالية (جميل/ قبيح)."[٢٦] ولو أتيح لنا أن نتتبع مفرزات الثنائية الأنطولوجية، لما توقفنا عند حد تحليلي بعينه، فهي متوالدات مستولدات، فقط على

[٢٦] المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مرجع سابق، مج٢، ص٤٦٦.

الوعي البشري أن يراعي تنوع الثنائيات وثراءها، ليحصل على مردود غير مجذوذ. وفي العنصر التالي ما يفي بمبتغى الوعي المركب.

٢. الوعي المركب، والإدراك المتوالد تعالقاً:

لا يوجد في الرؤية التوحيدية تنابذ بين أطر المعرفة وسبُلها، لا من زاوية التلفيق وما يضطر إليه بعض الفلاسفة إلى التركيب المتعسف، بين وسائل التعرف على الواقع والولوج إليه؛ لأنّا قد قرّرنا مقدمة نظرية مفادها أنَّ المتعالي سبحانه يمنح للبشر وسائل الإدراك، من عقل، فوجدان، فحس، فذوق، فإشراق، فتجربة، فتاريخ. وكلها من مصدر واحد، وإلى غاية بعينها، قد تتوحد؛ لكن في انفتاح أفقي هائل، وتراتب عمودي تحتل الواحدة منها مكان الأخرى، بحسب الموضوع وما يفرض نفسه من قضايا ومشكلات، وتتبادل الأدوار باستمرار.

لذا نجد الفاروقي يؤكد على ضرورة فهم الصلة بين المراتب السابقة وموضعها "..من الواقع (بوصفها) إدراكية في طبيعتها، وهي عند الإنسان تتصل بقدرة الفهم. فبوصفه وسيلة المعرفة وكنفها، يشمل الفهم جميع وظائف المعرفة من ذاكرة وتخيل، وتفكير، وملاحظة، وحدس، واستيعاب وما إلى ذلك. وموهبة الفهم موجودة عند جميع البشر، وهذه الموهبة هي من القوة بحيث تفهم إرادة الله بإحدى هاتين الطريقتين أو بكلتيهما، عندما يكون التعبير عنها بكلمات مباشرة من الله إلى الإنسان، أو عندما تتجلى الإرادة الإلهية من خلال ملاحظة الخليقة."[٢٧]

والحقيقة الأنطولوجية التي تستمد من دلالة الوضع المعرفي السابق، هي أن الوجود كله مظهر لله سبحانه، وهو محكوم عنده بأدوات تنقل أمره من الأزلي إلى المحايث، والنسبي التاريخي، ثم ترجعه في تشكيلات خاصة إليه، وهكذا منه وإلى الخلائق، ثم من الخلائق إليه. لكن لا يظنن ظان بأن الطريق ثنائي يأخذ أحد شكلين، بل إنه يتراءى بتجليات وأَزِمَّةِ قيادة وتوجيه لا متناهية، وقد كشف العلم ولا يزال عن مسوّغات عللية

[٢٧] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

متوالدة باستمرار، وهي تشير إلى أن الواقع ليس بسيطاً مصمتاً، بل هو حيوي وينضح بكيفيات انتظام وحركات تعالق غنية؛ غنى لا يقدره مخلوق في ذاته.

وهذا يدل على حضور الفاعلية المتعالية المبرزة لإرادة الله سبحانه وأمره، لكن كل تلك الطرز هي من تشكيلات الإرادة، ويمكن إرجاعها إلى نمطين أساسين؛ أولهما تشريعي وحْيَانِيٌّ مُعْلَنٌ في شكل تشريعات وأحكام وتسديدات مدعو إلى تبنيها، وثانيهما تكويني في سمت سنن وعلل تأخذ بنطاق الظواهر ومظاهرها، وعلاقاتها، ومن هذه أخرى هدائية فطرية، ومتى ما أدركها العلم؛ صاغها قوانين وصيغاً رياضية، ومنطقية تترجم بلوغ الإنسان إياها في تفوق ظاهر، بيد أنه إلى حين.

ولتعميق الفكرة؛ أقرر أنه لا يمكن الوصول إلى التعقيد الموجود في ثنايا معطيات الخلق إذا لم يقابل بالدرجة نفسها من الوعي المركب المتعالق، الذي يشير من جهة إلى تعقيده الذاتي، ومن أخرى إلى طبيعة الظواهر، لا من حيث إنه شيء، والأخرى شيء آخر، بل هما من طبيعة واحدة، يهيمن عليهما الوحي الإلهي المتعالي، لأن أدوات الفهم والتعقل في الأخير هي ممنوحات بإمكانياتها من الله سبحانه للناس، فمن وظّفها استطاع أن يدرك ويتعقل، ومن غشّاها تعطلت وظائفها، وتالياً يعجز عن استكناه الحقائق، فيبقى في مستوى من السطحية والظاهرية، لا يملك أدنى تعمق.

لذا يجب ألا ننظر إلى الوعي أو نحصره "في نطاق المعرفة وحسب، فنكون قد فرّغنا محتواه من غنى دلالي واسع، يمكنه أن يسع جميع ملكات البشر مقابل ما للكائنات الأخرى، خاصة إذا علمنا أن الوعي؛ نظام للفهم، والشعور، والعمل، والتواصل، والتفاعل، مع الوجود ومعطياته، والمجتمع ومكوناته، والتاريخ ومحركاته، والسلوك وحوافزه أو مثبطاته.. فلما يبلغ فرد ما مقام الوعي، فيعني ذلك، أنه: حاضر وليس غائباً، شاهد وليس غافلاً، فعال وليس كسولاً، مهتم وليس مهمِلا، مَرْكز وليس هامشاً، يقود ولا يتبع، ينتقد وليس إمّعة...فكل ما يجعله إنساناً، زد إليه رصيداً من المحفزات النفسية والاجتماعية، والتاريخية، والروحية، يكون وعياً أو مكوّن وعي... ويظل الوعي بأثره وليس بذاته؛ أي لا ندركه إلا في مجريات الحوادث، وتحولات الأيام، وحركية الحياة... ."[٢٨]

[٢٨] دواق، الحاج. **جدلية الوعي والحرية عند علي شريعتي**، ضمن: **حول فلسفة الحرية**، (كتاب جماعي) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٩م، ص٢٣٥ وما بعدها.

وللزيادة في التوضيح؛ من الضروري الإلماح إلى أن الفاروقي تحدث عن العقل وليس عن الوعي بالمعنى المركب، وفي حسبان التحليل، هذا إسقاط من أهمية مشروعه الداعي إلى أدوات النظر المتواشجة، تبعاً لطبيعة الوجود وما يحفل به من مكونات، ذلك أن عمدة المعرفة عند الإنسان: "هو العقل ومدى قدرته على الفهم. ولكونه أداة وخزاناً للمعرفة، يجمع العقل كل الوظائف المعرفية كالذاكرة، والتخيل، والاستدلال، والملاحظة، والحدس، والإدراك. وهذا العقل يمنح كل إنسان المقدرة على تفهم إرادة الله."[٢٩]

نلاحظ أن الفاروقي انطلق من مقدمة نظرية مفادها أن العقل هو مجمع أدوات الإدراك، وفي الوقت عينه هو مصدرها، لذا في ظني قد يستفاد من المعنى السابق؛ أنه لا يوجد ما يجاوز العقل في الإدراك والفهم، في حين أن الرؤية التوحيدية ميالة إلى أن العقل واحد من مسالك كثيرة للمعرفة، وهو يوضع دالّاً على لون خاص من المدركات وهي: المعقولات، أما ما يتعداها فليس له إليها من سبيل. وللإمعان في التداول، فإنَّ تراثنا يتحدث عن مركز آخر لتجمع موارد المعرفة وانطلاقها، وهو اللبُّ أو القلب، وليس المقصود القلب المتعارف عليه، بل مجمع الإدراكات وملتقاها، وفيه واجهات عدة تستقطب العالم بكيفياته وتتناوله من خلالها، فيضحى واضحاً مفهوماً. والعقل نافذة من نوافذ، وفاعلية من الفاعليات، وهو ليس ميزة الإنسان، وإنما سمته الحقيقية، ووعيه المركَّب المتعالق؛ أي العاكس لتعقّد الوجود بوصفه صورة منه. وللتعميق فإن العقل فاعلية، وليس ذاتاً وجوهراً قائماً بذاته، يأمر قوى الوعي الأخرى وينهى، بل هو بدوره منفعل موجه ومؤطر من طاقات أعلى منه، وإن كانت تستعين به في نقل مرادها في أحيان، لكن النقل والإلقاء، لا يعني الإفادة والتلقي.

وذهب المفكر التوحيدي طه عبد الرحمن، نسجاً على منوال التراث الإسلامي، إلى "أن العقل لا يمكن أن يعقل ذاته ولو أنه هو أيضاً شيء من الأشياء؛ وذلك لأن الأصل في الوسيلة أن تكون أقوى من المتوسل إليه، فنحتاج إذن في عقل العقل إلى عقل أقوى منه؛ وحتى نعقل هذا العقل الثاني، نحتاج إلى عقل فوقه، فنقع في التسلسل إلى ما لا

---

[٢٩] الفاروقي، **التوحيد ومضامينه للفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٢١.

نهاية؛ والوجه الثاني، أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل ولو أنه هو كذلك شيء من الأشياء، بل هو أكبر شيء ممكن، ذلك لأن العقل هو نفسه جزء من هذا كله، ومحال أن يحيط الجزء بالكل؛ فإذن هناك أشياء يستحيل منطقياً عقلها، بل هناك أشياء لا يتيسر عقلها، ولو أنه لا يستحيل لكون قدرها أكبر من طاقة العقل."[٣٠]

ولسنا هنا بصدد نقد العقل ولا التنقيص من شأنه، بيد أننا رغبنا في إثبات أن المنظومة التوحيدية لا تقوم عليه وحده، وأنه مسلك ضمن كثير، وقد يوضع في موضع المقيم والمقاس لمقدرته وحظوته ضمن إمكانياته وحدوده. وحتى بعض فلاسفة الغرب كتب عن ذلك، كما هو الحال عند إيمانويل كانط في ثلاثيته النقدية: نقد العقل الخالص، ونقد العقل العملي، ونقد ملكة الحكم. ويعنينا من مجموعته الأول، فالثاني على وجه التعيين، بوصف اهتدائه لخلاصات التوحيدية، لكن في أفق فلسفي يمكّن للعقل، رغم أنه دعا إلى حدود مكنته، وتهاوي إمكاناته أمام بعض الموضوعات التي ينعتها بالميتافزيقية، كوجود الله سبحانه، وخلود النفس، والحرية.

ومع أن الفاروقي أكّد على تعدد موارد المعرفة وتشابك أدواتها، فإنه قد مال إلى العقل وسيطاً للفهم؛ إذ: "..لا صلة بين الخالق والإنسان المخلوق إلا بقوة العقل، وهي قوة فطرية تؤهل المخلوق لإدراك الخالق وحياً أو تعقلاً؛ وحياً أن أنزل الله كلامه المعبر عن إرادته؛ وتعقلاً أن أمعن النظر في المخلوقات فاكتشف سننها، وهي إرادة الله سبحانه."[٣١]

وهنا ندعو -كما طه عبد الرحمن- إلى عقل قيمي متأطر بنواظم متعالية، وتتعالى حتى على العقل نفسه، مقابل العقل الأداتي، ".. ولئن كان هذا العقل القيمي أوسع من العقل الأداتي الذي غزا التطبيق الغربي للحداثة، وكادت مضاره أن تغطي على منافعه، فهو لا يكفي في الإحاطة بمتطلبات الإنسان كما ينبغي أن يكون؛ فهذا الإنسان يحمل في نفسه عالماً وجدانياً تمتزج فيه المشاعر، والإشارات بالقيم والآيات، فضلاً عن المعارف والآلات؛ وعالم الوجدان، على خلاف ما يظن، لا يقل عقلانية عن عالم المعرفة، وعالم

---

[٣٠] عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص٤٣.

[٣١] الفاروقي، **جوهر الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٥.

القيم، وإن كانت عقلانيته من جنس ألطف وأدق؛ فإذن لا بدّ أن يتسع العقل المطلوب لهذا الجانب الوجداني كما اتسع للعلوم والقيم؛ وهكذا، فالتعقيل الذي ينبغي أن يمارسه الإنسان، هو ذلك الذي يطلب المعارف، ويصنع الآلات على مقتضى القيم والإشارات المتغلغلة في الوجدان الإنساني."[٣٢]

٣. الوجود بين عدمية العبثية، وحقانية الغائية:

تكاثفت جهود الماركسيين وكل الفلاسفة الماديين إبان القرن التاسع، لإثبات خلو الكون مما يتجاوزه، وتالياً ينتظم بكيفية حتمية صارمة، تدخله في نسق مغلق من الأشياء التي تؤدي إلى بعضها، فيظهر محكومية ضرورة صماء، وصيرورة تدفع بوقائعه إلى الأمام من غير ما نقطة يعمل على بلوغها، حتى ولو تصوروا تلك النهاية، فهي نهاية لا تحكي عمّا بعدها، ما يسلم الوعي مع الوقت إلى نوع من الآلية التي تعلن اكتفاء الكون بما فيه، وعدم حاجته إلى ما يعلوه، فهو كما يقولون خالٍ من قوى علوية أو سفلية، بل يخضع لقوانين صارمة تكشف عنها الفيزياء باستمرار، أو على أقل تقدير كشفت عنها في الماضي.

لكن ما إن تم الكشف عن التمييز الأساسي في الكون بين العالم الميكروفيزيائي، والعالم الماكروفيزيائي، حتى اندفعت الفلسفات النسبوية تترى في جعل الاختلاف والصدفة والاحتمالية المطلقة، معياراً في تصور العالم، وشرعوا في بناء رؤية وجودية تقوم على لون من التفكير في كل اتجاه، وفي الأخير لا اتجاه، مع إعلانهم عن أهمية التفكير بالصدفة، وبغير أحكام المنطق الصوري، ولا مبادئ العلم الكلاسيكي، كما يقال. ثم ظهرت الفلسفات التي تقوم على تأويل خلاصات العلم فلسفياً، ووضعها في اتجاه تفسيرات شاملة تنظر إلى العالم بجذرية وشمولية، فظهرت الوجودية، فالبنيوية، ففلسفات ما بعد الحداثة، وما جرّت في كثير من الأحيان من تمرد على مقررات وكلاسيكيات الفكر البشري، العلمي والفلسفي، فظهر لون من الرفض للمركزيات، والمرجعيات، والقيم القارَّة والمثل الثابتة. ومع ما قد يجرّه هذا التفكير من انفتاح على ممكنات نظرية غير

---

[٣٢] عبد الرحمن، **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص٤٤.

مسبوقة، إلا أنها أدت به إلى شكل من العدمية الناشئة عن عبثية العالم وعدم جدواه. لذا نجد الفاروقي قد نظّر للمسألة بجدية ظاهرة، وطفق يؤسس للمعنى التوحيدي بهذه اللازمة المضافة إلى ما سبقها؛ أي الغائية في المستوى الوجودي، والوضع الإلهي، والهدفية المقاصدية في مضمار التاريخ وما يصنعه البشر.

يقول الفاروقي: إنّ "طبيعة الكون غائية؛ أي إنها ذات غاية، تخدم غاية لخالقها، وتقوم بذلك عن قصد. فلم يخلق العالم عبثاً ولا لعباً، وهو ليس عمل صدفة عارضة، فقد خلق العالم في أكمل صورة. وكل ما هو موجود يوجد بقدر يناسبه ويؤدي غاية كونية معينة. والعالم في الحقيقة "كون" أي خليقة منتظمة، لا "فوضى"، وفيه تتحقق إرادة الخالق دوماً، كما تطبق أنساقه ضرورة القانون الطبيعي؛ لأن هذه الأنساق موجودة في المنطوى من طبيعة الأشياء ذاتها. وليس من مخلوق غير الإنسان يعمل أو يوجد بطريقة غير التي قدّرها الله له."[٣٣]

إنّ جملة الترتيبات والأوضاع التي جُعلت بوصفها نوعاً من الكليات النهائية، تنعت حسب الفاروقي بالغائية، إن كانت هي الغاية، أما النزعة الناشئة عنها فهي الغائية التي تعني نوعاً من التفسير الذي يقدم حول أوضاع الحياة، وما يُجعل لها من نظم سابقة تحمل المخلوقات جميعاً على السير في درب مرسومة قبلاً، ومسلك معين الحدود والمقصد، وليس هناك من دلالة تكوينية في معطيات الكون تدل على وجود حال من العبثية والتقاذف غير المرسوم، بل كل شيء في نظام موزون.

وهنا أجد البحث يفتح لنا أفقا في الفهم والتفكير، والتصديق والحكم، من اللازم رمقه والولوج إلى ثناياه؛ وأعني أنّ الغائية ليست مرصوفة بكيفية قارة جامدة في الظواهر جميعا، وإنما تتشكل بصور وتدرجات تتباين من معطى وجودي إلى وضع تاريخي. وبلغة مباشرة؛ فإنّ الغائية طراز فهم، والغاية وضع إلهي سابق، وكذا فهي بالنسبة للكون شيء، وبالنسبة للتاريخ هي حال آخر من اللازم مراعاته، والخلط بين المراتب السالفة، يورث نظراً قاصراً في تفهم التنوع والاختلاف وجودياً، زيادة إلى العجز معرفياً، أمام ما يلقيه الواقع التكويني من أوضاع، يظهر منها أنها صَدْفية أو اتفاقية لا تخضع لنظام.

[٣٣] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

يعتقد بعض العلماء الآن أنَّ الوعي البشري يتجه نحو فكرة الفوضى، والسير الاعتباطي للكون، وأن الظواهر تعمل بطرائق لا يستطيع العقل ونتاجاته التنبؤ بها، ووضعها في قوالب تفسيرية، وقواعد تستحضر الظاهرة في شروط تصورية أخرى، بوساطتها يمكن فهمها، وإدراجها في سياق تحليلي وتفسيري معقول: "..فمع ثورة الهيولى، وجد العلماء أنفسهم (أمام) نظم بسيطة، وقد أظهرت مشاكل عويصة في قضية التنبؤ، ولكن نظاماً قد أطل برأسه من بين عشوائية تلك النظم؛ عشوائية محكومة بالنظام. إنْ علماً جديداً بدا يصل الفجوة السحيقة بين ما تفعله الطبيعة على مستوى الوحدات؛ جُزيء من الماء أو خلية في نسيج القلب، وما تفعله الملايين من هذه الجزيئات أو هذه الخلايا في وحدات."[٣٤]

والمتتبع لتاريخ الفيزياء الحديث، وغيرها من العلوم الدارسة للطبيعة، يلحظ مبلغ الانقلابات والثورات التي تحدث، مسببة تغيّراً جذرياً في القوانين، والفرضيات، والنظريات، التي اعتمدت لمدة طويلة في تفسير العالم، وكأني بالعلم يلبس لبوساً جديداً تماماً غير مسبوق، ومن ذلك ما أحدثته النظريات النسبية لأينشتين، وفيزياء الكوانتم لماكس بلانك؛ إذ طرح ".. السؤال الكبير.. كيف تتحول الاحتماليات إلى حقائق؟ الإجابة الوصفية هي أنَّ هذا التحول يتم وقتما يمكن إجراء قياسات على المنظومة الكمية قيد الاعتبار من الناحية العلمية، على حد علمنا، هذه الإجابة تعدّ صحيحة؛ لكنها ملغزة ومحيرة، ذلك أن أجهزة القياس، استناداً إلى هذا الرأي، ينظر إليها على أنها تقع خارج البنية الاحتمالية لميكانيكا الكم. وعندما تدعى فإنها تتدخل وتقوم بانتقاء محدد من بين البدائل المتنافسة؛ وتنهار الدالة الموجية للمنظومة متحولة إلى الحالة المنتقاة."[٣٥]

وقد يُشْكل على ما أوردنا أن هذا يمثل قراءة علمية لنظرية معينة، هي نظرية الكوانتم، وهي لا صلة لها بكل المعرفة العلمية، أقول: ما دمنا بصدد بيان حضور المعنى الغائي على مستوى الكون، فنحن بحاجة إلى أن نواجه هذا المفهوم، ونبتليه، للنظر

---

[٣٤] جلايك، جيمس. **الهيولة تصنع علماً جديداً**، ترجمة: علي يوسف علي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ٢٠٠٠م، ص٢٣.

[٣٥] تريمان، سام. **من الذرة إلى الكوارك**، ترجمة: أحمد فؤاد باشا، الكويت: المجلس الوطني للثقاة والفنون والآداب، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٤١، ٢٤٢.

أيستقر أمام بعض النظريات، حتى ولو كانت واحدة؟! فمجرد أن يثبت علمياً أن عمل الظواهر الكونية يتم بنوع من الاحتمالية التي يصعب حسابها، أو يمكن بأدوات حسابية، لكن قد تغير في حقيقة المحسوب وجوهره، فيكفي أن يقوم دليلاً على اهتزاز معنى الغائية، لكن بالصورة المتوارثة، التي تمثل الكون على أنه حالة من الاستقرار والجوهرانية الثابتة، ولا يوجد فيه ما يخرم حركته، أو يؤدي إلى عكسها، ومن هنا نحتاج إلى مراعاة بعض النظريات، لننشئ رؤية غائية للكون، تتسم بالمرونة والحيوية والحضور والمواكبة، وليست ذاهلة أو رافضة لحقائق العلم ونتائجه.

وليتوضح مقصدي من الفقرة أعلاه، أورد ما قاله الفاروقي، عندما مايز في الإنسان بين أبعاده المختلفة، مقرراً ثبات الغاية في الكون، واختلافها في بعد واحد من الإنسان، وهذا مجلبة لمشكل نظري إن لم ننتبه إلى عمق مبتغاه، وجدوى وضعه في مضمار التفسير المركب المستفيد من نتائج العلم المكرسة، يقول: "..الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله لا بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه. والوظائف الجسدية والنفسية عند الإنسان مكمّلة للطبيعة، وهي بهذا المعنى تخضع لما يحكمها من قوانين الضرورة نفسها التي تخضع بها جميع المخلوقات الأخرى. لكن الوظائف الروحية، مثل الفهم والعمل الأخلاقي، تقع خارج حدود الطبيعة المقررة، فهي تعتمد على صاحبها وتتبع قراره. وتحقيق إرادة الله في الجوانب الروحية، له قيمة نوعية مختلفة عن تحققها بالضرورة عند المخلوقات الأخرى. والتحقق الضروري ينطبق على قيم العناصر المادية أو القيم النفعية وحسب، لكن الأداء الحر ينطبق على القيم الأخلاقية، ومع ذلك فإن غايات الله الأخلاقية وأوامره للإنسان تمتلك أساساً في العالم المحسوس، لذا فإن لها جانباً نفعياً، لكن هذا الجانب لا يعطيها صفتها المتميزة؛ أي كونها خلقية، وإن الأوامر في جانبها القابل للتنفيذ بحرية؛ أي بوجود إمكان الخروج عليها، وهو بالضبط ما يوفر المهابة التي نسبغها على الأشياء الأخلاقية."[٣٦]

وقد استرعى انتباهي تمييزه بين الجانبين الجسدي والنفسي اللذين ألحقهما بالطبيعة، والبعد الروحي الذي جعله مستقلا، لكن الإنسان في الأخير هو كيان بأبعاده المختلفة

[٣٦] الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٢.

كافة. على أهمية الممايزة، نحتار أمام إقحامه لقوى النفس في خضم الطبيعة، وأبسط استقراء لمنطوق القرآن إزاء النفس، نلاحظ مبلغ احتفاله بها، وتركيزه للجوانب المتعلقة بالتاريخ بها وبمعانيها وقواها ومحتوياتها، ومن ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (الأنفال: ٥٣). وقوله سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠).

فنلاحظ على الآيات، سوقها لمعنى النفس بدلالة معنوية تتجاوز النطاق الطبيعي، وتنغرز في الجبلة الروحية، وهي مدار العمل المعنوي، وحياضه الأخلاقي، وتمتلك إضافة إلى ذلك المقدرة على تخطِّي ذاتها باستمرار؛ أي إنَّها مورد ما يُنَاجَزُ به الإنسان ذاتياً، من ميل واختيارات، وأهواء، وما إليها من تنويع في تجليات مركوزات النفس ومذخوراتها، وهي بدورها مربط الخروج من تلك الموارد بما يتعداها منها أيضا، وهنا تكمن فرادة الإنسان وميزته وجودياً، لأنه مختلط الجبلة، على صفاء قاعدتها وسريرتها الأركز، ومع ذلك هو يعمل على مغالبة الطبيعي فيها، دائما.

وكثيرا ما تم السجال بين الفلاسفة والعلماء الطبيعيين، حول طبيعة العلم في صلته مع الكون، وهل هو يصور انسجاماً وثباتاً، يمكن في الأخير أن يشهد على وجود غائية؟ وكما وعَيْنا فإنَّ الخروج عن الدارج في المفهوم الغائي، يهز حضورها، واعتمادها التفسيري، فهذا بول فيربند، الإبستمولوجي النمساوي (ت١٩٩٥) صاحب كتاب ضد المنهج، يدعو إلى نوع من الفوضوية في النظر إلى المعرفة العلمية، وكذا في طريقها وأسلوبها في فهم الكون وظواهره، فمما جاء عنه: "إن الفكرة القائلة بأنَّ العلم يمكن له، وينبغي له، أن ينتظم في قواعد ثابتة وشمولية، هي، في آن واحد، فكرة طوباوية وذات بريق خادع. هي طوباوية؛ لأنها تتضمن تصورا مفرط البساطة حول استعدادات الإنسان أو قدراته، وحول الظروف التي تشجعها على النمو أو تسببه. وهي براقة خادعة من حيث إنَّ محاولة فرض مثل تلك القواعد لا تخلو من جعل الزيادة في كفاءاتنا المهنية لا يكون إلا على حساب إنسانيتنا."[٣٧]

---

[٣٧] شالمرز، آلان. **نظريات العلم**، ترجمة: الحسين سحبان، وفؤاد الصفا، الرباط: دار توبقال، ط١، ١٩٩١م، ص١٣٤.

رغم أن تقرير (فيربند) يدور حول مسيرة العلم، والصلة بين مناهجه ومنهجياته، إلا أنا نقدر على تصور الموقف نفسه في خضم النظريات العلمية ذاتها، في ارتباطها بالكون، وكيف تصوره، إن استطاعت، في حال من الفوضى العارمة، والعشوائية المتمكنة، وهنا يحق للدراسة أن تسأل الفاروقي عن مبلغ حضور الغائية، وكم هي بالقياس إلى ما تثبته بعض نظريات العلم تباعاً في التوجه العام على الأقل، وليس في التفاصيل والتدقيقات؟ والأخيرة متباينة متضادة، فهي مرة تثبت شيئاً، وأخرى تنفيه، ولكل منها قولها في سياق معين، هذا على فرض مقدرتها على تصوير الموجود الواقعي كما هو معطى، وأيضا عجزها عن التعبير الوافي عن الوقائع الماثلة في العالم، بشكلها التام.[٣٨]

ومن اللازم ملاحظة الصلة النظرية، وكذا الوجودية، بين الغائية ونظام الكون، فتعيُّن الترتيب والانسجام والتناغم بين معطيات العالم ووقائعه، دليل على أسبقية علم حكيم خبير، دل على غايته من الموجودات، بنسقها بكيفية ما، وهذا من أهم لوازم الإقرار بالواحد سبحانه، وبحضوره في العالم، لكن لو اندفع معنى آخر، وقراءة مباينة مخالفة، تتركز على العشوائية والفوضى، فمن شأنه أن يسقط من القيمة المعرفية للغائية، بل ويقضي على مقولة النظام، التي تفصح عن وجود المنظِّم، وتمام شكل العالم، فقط لـمّا يفصح بعد عن كل مذخوراته ومخبوءاته.

ويحيلنا الفاروقي عند هذا المستوى من التحليل إلى ضرورة استحضار المعنى التوحيدي في تقييم ظواهر الوجود ومظاهره، في حركتها وسكونها، وفي صعودها وأفولها، وبروزها وتخفيها، على أنها مستويات أداء إلهي فيها ليس إلا، أي مهما ظهر من مركوزات الكون، وتجلت بطرائق غير مألوفة، فهي تندرج بكيفية أو بأخرى ضمن المراد الإلهي، وتمثل ممكناً من ممكنات القدرة التي لم تظهر جميع ما تستطيع فعله، وتاريخ العلم ذاته شاهد، ومنطق القرآن يؤكد على ذلك.

وهذا ما قررناه سابقاً، بمعنى أن الكون يظهر من طاقاته بكيفيات متنوعة، تبعاً لمحكوميته للإرادة الربانية، هذه الأخيرة لـمّا تبرز جميع أداءاتها، وإن توالت في تأثيراتها في

---

[٣٨] المرجع السابق، ص١٣٥.

مظاهر مختلفة، قد تصل حتى إلى ما يبدو أنه خرق للمألوف في حركة الكون وانتظامه، ودليل ذلك ميل الرؤية التوحيدية إلى إثبات المعجزة بوصفها خرقاً لقوانين العالم، في حين أنها تعالٍ عليها ليس إلا؛ أي بما أنَّ الله سبحانه المتحكم في الكائنات جميعا، فإنَّه يضطرها أحيانا أن تسلك خلاف ما جعلت له، وتتجلى بنمط متجاوز للقوانين المعلنة أو التي تم صياغتها من العلماء، في خضم رحلة العلم في بناء نظرتهم المنهجية حول العالم وما يكوّنه."..فالعلم ما هو إلا البحث عن هذه السنن في الطبيعة، لأنَّ هذه الحلقات المعلولة والمكوّنة للسلسلة تتكرر في سلاسل أخرى، وحين نكتشفها نجد أن قوانين الطبيعة ضرورية لإخضاع قوى الطبيعة للتحكم والاستعمال الهندسي، وذلك شرط أساسي لكل التقنيات ولاستخلاف الإنسان في الأرض."[٣٩] وتتكرر الانتظامات والتراتبات على تعددها وتنوعها، فهي تندرج ضمن أصناف وأنواع من الحركات والمسارات الكونية الهائلة، فيُعمِل البشر وعيهم؛ فيدهشون لما يشاهدونه من آثار الطاقة الفاعلة في الكون كله، ومن اختلاف مظاهرها، وما ينعكس على منظومة الأسباب، فيوحي لبعضهم بالفوضى، في حين أنها ليست كذلك، وإلا لكان الله سبحانه وتعالى– وحاشا له ذلك– عابثاً مع البشر؛ إذ كلّفهم بتسخير الكون، وفعلا قاموا بذلك، وإن جنح بعضهم عن مقتضاه التكويني والتشريعي، فأدخل من الفساد ما عمّ كثيراً من دوائر الحراك الطبيعي وسننها، فأفضى إلى اختلالات.

إنَّ الرؤية التوحيدية تعتقد أنَّ تلك الاضطرابات الظاهرة، هي مستويات أخرى من الفاعلية والحضور الإلهي في العالم، وإعادة لتوازن النظم باستمرار. وهكذا لو كان العكس وعمّت الفوضى"..إن علينا أن نتذكر أن النظام الذي يسود الكون هو الذي بمقتضاه، يمكننا أن نتبين وندرك الأشياء في صورة مواد أو خصائص أو علاقات أو أحداث. وإن ذلك الاتساق أو الوحدة في النظام الكوني هو الذي يمكّننا من إدراك استمرارية المواد بوصفها أشياء، وتكرر الحوادث بوصفها علاقات سببية. ودون هذا النظام الكوني لن تكون الأشياء ولا الأسباب والنتائج هي ما يعرف البشر أو يتصورون من أشياء وأسباب ونتائج."[٤٠]

---

[٣٩] المرجع السابق، ص٧٠.

[٤٠] المعهد العالمي للفكر الإسلامي، **إسلامية المعرفة**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م، ص٨٠.

وإذن تحققنا من أهمية الإدراك من خلال النظام، وتالياً باستخدام الغائية؛ لتفسير كثير من مظاهر الكون، سواء كانت معقولة، أم لم تكن، فالحال الأول يورث إدراكاً لتعالقات الأشياء واتصالها، ومع الوقت تستحيل إلى أطر إدراكية مهمة، تتيح للعلم وتطبيقاته من الاستمداد الفعّال والمثمر من الكون. أما في الحال الثاني؛ أي خفاء المعقولية، فالأمر لا يعدو كونه محتاجاً إلى بعض أساليب التعقل والإدراك الجديدة، أو التوظيف الحسن والجيد لما تسالم عليه أهل العلم في ميادينهم، ومن اللازم الإقرار بوجود الفوضى، لكن في أساليب الفهم وليس في الأشياء، لأن مجرد بروز الأخيرة وحضورها، وارتباطها فيما بينها، خير مظهر لتوجه التحليل وفلسفته. ودليل هذا الاستنتاج؛ تجربة العلماء مع الظواهر، وكيف تبدأ غامضة عصية، وإذ بها مع الوقت تفصح عن مكنونها، وتعطي أهلية مكينة في الإفادة من طاقاتها كافة، وشروطها الحافة والمحيطة بها.

لذا لا يصلح أن يستعجل الفكر الإسلامي ومدرسة التكامل المعرفي، في تبني ما يرمي به فلاسفة العلم، في وجه الثقافة الإنسانية من استشكالات وتساؤلات عالقة، جرّاء ما عجزوا عن بيانه، أو فعلاً ما يتراءى بهذه الكيفية الغريبة أو تلك. فالأمر يحتاج إلى تريث يورث عمق الفكرة وقوة الدليل، ومن ذلك أن الغائية وإن تهافت بعض أجزائها، أمام إلقاءات العلم المعاصر، إلا أنها تظل قادرة على إعطاء المسوّغات المعقولة لكثير من عناصر الوجود، وتضعها في سلسلة متشابكة من التفسيرات والحلول، خاصة إذا أخذنا في الحسبان أنَّ تاريخ الأفكار يظهر مبلغ التطور والتدرج في فهم معطيات العالم، وما بدا في فترة غريباً غير مفهوم، أضحى في أخرى مستساغاً ومعقولا، والاختراعات ومغامرة الفكر البشري إزاءها خير مؤشر دال على توجه التحليل.

خاتمة:

عرضنا في الدراسة لأبعاد بعينها، من التوحيد في رؤية واحد من مفكري المدرسة التوحيدية؛ إذ استطاع أن يؤسس لمنطق خاص في الفهم، والتحليل، والحكم والتقويم، ويبني على ضوئه مفهوما للعالَم، ورؤية للوجود، تمتح من معين متعال يتصل بالمرجعية

الإلهية، ويقحمها في مضمار إبستمولوجي متنوع، يبدأ عند استرجاع الثقافات الإنسانية المختلفة، وخاصة الدينية منها، ويعمل على نقدها وتمحيصها ضمن شبكة تصورية ومنهجية غنيّة، ثم يبرز رؤيته المركبة ضمن الأفق المعرفي والفلسفي المستقي من الدين، في خضم تشكيل من الضوابط، المتيحة للوحدة، والعقلانية، والتسامحية، ما يضمن لوناً من التواشج في أداء المعرفة والفهم، والغنى الوجداني المتيح لحضور الطابع الإنساني في عملية المعرفة، بالاستعانة بالتسديدات الإلهية.

يتوقع لهذه الرؤية التوحيدية أن تنتج في نهاية المطاف أوضاعاً تاريخية وحضارية نوعية، منفتحة على العالم، وفي الوقت نفسه مشدودة إلى المعنى الغني للممارسة التوحيدية، في الرؤية والمنهج، وينعكس على مضامين المشروع النظري الذي عرضه الفاروقي في ثنايا تفاصيل مهمة، خاصة عندما يقرر مجموع خلاصات، هي بمثابة عناوين كبرى، يمكن للإبستمولوجيا البديل أن تأخذ بها في سياق عرضها للمواقف والمعارف المختلفة، في عالم الحداثة وما بعدها، بوصفها إجابة للدين وحضور له، وأيضا في توظيفها في النقد والتجاوز.

وأظن أن الرؤية المعرفية التوحيدية للفاروقي تمثل براعةً نظرية ومكنةً منهجية، تتيح بالتعمق المركب فيها للوعي التوحيدي من قول رأيه في مشكلات العالم، وهو قول وَصَلَهُ الفاروقي بالمعنى المتعالي الحافظ لكينونة البشر من إهدار التاريخانية المقيتة، اللاغية لكل فرادة وتميز للبشر في إطار طينتهم الربانية، وأيضا تتيح للممارسة التاريخية للناس، الانشداد الوثيق للغائية وحقانيتها في التصرفات والعلاقات كافة، بعيداً عن وهدة العبثية الخطيرة، خاصة وأن وعي العالم -تأثراً بثقافة ما بعد الحداثة- أُسلم إلى شكل من العدمية العمياء النافضة ليدها من كل التزام ومبدئية؛ وجودية، أو تاريخية، ما يدعونا إلى مواصلة مقارعة هذه الفهوم بأطروحات التوحيديين، لأنها الكفيلة بتحقيق الإثمار النظري والقيمي والأخلاقي، وعلى الصعد الأخرى كافة.

وبعد؛ لا تكفي دراسة، أن تحيط بجوانب رؤية مفكر من طراز الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي إحاطة كاملة، لكن لها أن تؤكد العمق الإبستمولوجي لنظرياته وأطروحاته،

وكفاءتها النظرية والمنهجية، على سبر غور الفكر الإنساني، والغربي منه بدقة، وتكشف تناقضاته وثغراته، وما قد يجره على البشرية من أزمات، وما يكون قد جلبه فعلا، وما يدخره التاريخ من مشكلات، حبلى بالإهدار المقيت لكل ما هو رباني في الوجود، وكل ما هو جميل ومتين، باسم حرية عرجاء، تنتهي إلى محو كل أثر نابغ وفريد، لإنسان مكّنه مولاه من أدوات نظر وعمل، ليجوب الوجود، ويحقق المطلوب منه تكوينيا وتشريعيا، لينجز خلافة شاملة، وعبادية متعالية، وعمارة متوزانة وغنيّة، وخيرية لافتة، وشهادة مدخرة.